

Kostas Axelos: o “jogo da errância” des-articulando teorias

Rodrigo Guimarães*

RESUMO: Este ensaio busca rastrear algumas formulações sobre o “jogo” e a “errância” nas reflexões de Kostas Axelos. Para tanto, foram analisados, especialmente, os livros *Héraclite et la philosophie*, *Vers la pensée planétaire*, *Le jeu du monde* e *Métamorphoses*, nos quais o filósofo grego desdobra esses “conceitos”.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria literária; jogo; errância; Kostas Axelos

ABSTRACT: This essay focuses on the formulations of “game” and “go astray” under the perspective of Kostas Axelos’s thoughts. With this purpose were analyzed specifically his books *Héraclite et la philosophie*, *Vers la pensée planétaire*, *Le jeu du monde* and *Métamorphoses* where the greek philosopher explores deeply these “concepts”.

KEYWORDS: Literary theory; game; go astray; Kostas Axelos

A vida só possui um verdadeiro fascínio: o do jogo.
Mas, e se nos é indiferente ganhar ou perder?

Baudelaire

Jogadores jogados / lançam de novo os dados

Emily Dickinson

Dois pequenos ensaios de Gilles Deleuze, publicados em 1964 e 1970, demonstram bem o impacto que os livros de Kostas Axelos lhe causaram. Para Deleuze, o filósofo grego contemporâneo desenvolve um pensamento que vai além de sua formação marxista e heideggeriana, com força suficiente para criticar seus mestres “por não terem rompido suficientemente com a metafísica, [...] por

* Professor da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes.

serem ainda prisioneiros das perspectivas que eles mesmos denunciavam” (DELEUZE, 2006, p. 104)¹.

Em vez das regras comprometidas com a metafísica, desperta a atenção de Deleuze um tipo de espaço público atravessado por linguagens no qual o “jogo do mundo” compreende todas as regras possíveis, justamente porque ele é capaz de tudo afirmar (inclusive o acaso, o não senso, o não Deus) e, a um só tempo, tudo negar (incluindo Deus, a natureza e o homem). Não que ele afirme o acaso, capturando-o com ardil de caçador nas redes da causalidade, ou negue a Deus (isso a “antimetáfísica” já fez metafisicamente); mas ele cria uma nova logicidade, pela qual, nele, tudo se constrói e se destrói, e cada sentido participa dos outros, sem se reduzir à medida comum. Por exemplo, as expressões “pensamento *planetário*” ou “era *planetária*”, constantemente utilizadas por Axelos, reúnem em si sentidos que nem sempre se avizinham. Essa extrema mobilidade de cada um dos sentidos é destacada por Deleuze. O “planetário” quer dizer aquilo que é o errante, o migratório, o sem lugar ou fórmula, o sem sentido de viagem e de direção; indica também a era da planificação, da organização banalizante. Toda essa gama de sentidos (em errância) somente é possível, segundo Deleuze, no diálogo irreduzível do fragmento com o todo (mas não no sentido da relação metafísica do relativo e do absoluto). Nessa interlocução, o “Uno só pode se dizer do múltiplo e deve se dizer do múltiplo; o Ser se diz apenas do devir e do tempo, a Necessidade, somente do acaso; e o Todo, dos fragmentos” (DELEUZE, 2006, p. 105).

O que Deleuze enfatiza em seu ensaio “Falha e fogos locais” é o fato de que Axelos não privilegia, em relação ao espaço público, o aspecto da errância em detrimento do planejado, pois a errância encontra-se distante tanto do erro quanto da verdade. É por isso que, frequentemente, Axelos se vale de aforismos, de fragmentos que não pressupõem uma totalidade prévia e ordenadora sobre o caos (da qual o “pedaço” derivaria). Portanto, o aforismo não é reminiscência ou arcaísmo, afirma Deleuze, e constitui

¹ Os ensaios acima referidos são: “Ao criar a metafísica, Jarry abriu caminho para a fenomenologia”; e “Falha e fogos locais”, publicados em *A ilha deserta: e outros textos* (2006).

uma forma eficaz para a exploração das lacunas do mundo atual. Consequentemente, o pensamento planetário, de feição “fragmentária e fragmentada”, não é unificador e apresenta uma lógica probabilista que remete a casos e não a propriedades ou classes (DELEUZE, 2006, p. 205).

O Todo concebido por Kostas Axelos não tem nada que ver com a totalização da platitudo burocrática que fez com que a Terra voltasse a ser plana mediante o processo de tecnicização. Esse Todo que não totaliza nem unifica, assim como Axelos o formaliza, é caracterizado por sua condição de abertura irreduzível. Instado a renovar os modos expressivos, “lógicos” e conceituais, Kostas Axelos cria um bloco semântico que parece não se equilibrar: “o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multidimensional e aberto”. Essa estranha sequencialidade de vocábulos, em que um desmesura o outro de forma não sistematizável, confere ao pensamento do “jogo do mundo” uma dimensão de “filosofia-ficção”, em que não se utiliza como ponto de partida nem o mundo (ontológico, coisa, natureza) nem o homem (antropológico, ideia, psiquê), sequer a relação psicologizada de dois ou três termos (projeção, introjeção, regramento exterior).

Percebe-se, aí, que o jogo proposto por Axelos não diz respeito ao jogo “no” mundo, em sua forma tradicional e circunscrita às atividades humanas e aos seus protagonistas, bem como ao jogo infantil, com seu impulso criador e destrutivo ou sua espontaneidade, fantasia, gravidade e sentido de questionamento. O jogo não se opõe às coisas sérias, ao real, ao trabalho e ao útil. Ainda que sua multivalência semântica seja colocada em cena e a simulação, as intrigas e as máscaras sejam consideradas como seus componentes intrínsecos, essas são apenas formas grosseiras do jogo “do verdadeiro e do falso” ou do simples desejo de risco, de contornar o perigo da perda e do fracasso que muitas vezes se sobrepõe à volúpia de ganhar.

Todo esse mundo do jogo, para Axelos, não passa de um prelúdio ao jogo *do* mundo e seu horizonte fugidivo, que não se deixa encolher em ideias particulares ou uni-

versais. Em outras palavras, o “jogo planetário” promove um “acordo discordante” na relação homem-mundo. A expressão “jogo do mundo” não é um termo abstratizante e sem vinculação universal-histórica. Nas principais obras de Axelos, o “mundo” é sempre atravessado pelas “forças elementares”: a linguagem e o pensamento, o trabalho e a luta, o amor e a morte, o jogo. Cada um desses elementos engloba e penetra os outros. Conjuntamente, as “forças elementares” mantêm em movimento as “grandes potências” (a magia, os mitos, as religiões, a poesia, a arte, a filosofia, a política, a ciência e a técnica) que nelas se apoiam, ao mesmo tempo em que as organizam e as canalizam, fixando as regras do jogo (AXELOS, 1970, p. 16).

Mesmo que Axelos chegue a afirmar que a modernidade marcha sobre duas bengalas – a grega e a cristã –, as grandes potências são apreendidas apenas como totalidades em curso, sem centro, origem, motor, fonte ou fundamento que limitem suas “estruturas”. Se elas estão inextrincavelmente mescladas, isso não quer dizer que não haja diferenciação. Não se deve perder de vista que o pensamento planetário, sem referência a um absoluto, coloca tudo (até ele mesmo) em jogo, por meio de sua dimensionalidade especulativa e experienciada. Daí a afirmação de Axelos: Heráclito não contempla imperturbavelmente o rio, ele entra no rio (AXELOS, 1970, p. 88).

Este é um dos imperativos do jogo no espaço público (que não é representado “como algo que é”): ele deve ser pensado e jogado multiplamente na “errância” da presença-ausência. Nesse sentido, o pensamento planetário não se torna “visão de mundo”, assim como a errância não é o perder-se, a incorreção, o falso. Se Axelos sentiu a necessidade de ir na direção dos pré-socráticos, estudando-os com assiduidade, em particular os fragmentos de Heráclito, é justamente porque o fluxo textual do pensador de Éfeso é questionador e enigmático, fragmentário e poético, sem fixar o Ser ou separá-lo do devir fechando-o na Totalidade.

Como se sabe, chegaram até nós apenas pedaços dos textos de Heráclito, e a ordem desses fragmentos é móvel: uns esclarecem os outros sem uma sequência definitiva. Axelos identifica nos textos heraclitianos uma potência poética e especulativa, indo além dos enquadramentos espaço-temporais colocados por esse pensamento capaz de transformar e deformar a si mesmo.

Heráclito surpreendeu a Hegel particularmente por conceber a “verdade” como devir e não como “ser”, e por apresentar uma dialética não conceitual, em que uma estranha unidade dos contrários sustenta um momento de negatividade imanente (não se situando externamente ao sistema). Para Axelos, o *logos*, em Heráclito, é pensamento e linguagem, a um só tempo que constitui e exprime a ordem e o curso do mundo mediante um movimento unificante (sem identidade ou síntese). Diferentemente da lógica formal que diferencia as oposições conceituais em “contrárias” (branco-negro) e “contraditórias” (branco-não branco), a dialética heraclitiana não é a da identidade ou a da confusão e sim a de um pensamento englobante e não excludente.

Heráclito é citado frequentemente, inclusive por Aristóteles, por sua máxima que diz que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Na realidade, esquecem-se de mencionar outro trecho de Heráclito que desafia, de maneira mais aguda, a lógica formal: “Nós entramos e não entramos nos mesmos rios, nós somos e não somos” (AXELOS, 1962, p. 50).

Kostas Axelos destaca, nessa passagem, a não supremacia do sensível (o rio) ou do abstrato (o princípio). Eles se imbricam como o próprio pensador, que pensa o rio e vive sua transformação. Se, em Heráclito, tempo e pensamento não estão separados (tampouco o universal do concreto), o *logos* humano não tem interesse em conhecer o rio de forma cognitiva, assim como o sujeito moderno busca se apropriar do objeto ou do próprio *logos* (do qual ele não é fundador). Essa estranha dialética de ritmo bipolar (nem dual nem ternária, do tipo tese, antítese e síntese ou

posição, negação, negação da negação) provocou grande impacto no pensamento de Axelos, que parece deixar sempre em aberto e sem desfecho definitivo o movimento inultrapassável da contradição que, para ele, não é nem otimista nem pessimista, mas “trágica” (mantendo a união da vida com a morte, da parte com o todo em sua afirmação múltipla). Diz Axelos: “nós devemos lutar, talvez, com a morte na alma contra a morte da alma” (AXELOS, 1962, p. 191).

Portanto, a oposição racionalista e rígida, de tipo parmenídica, não é colocada por Heráclito, pois este não separa corpo e espírito de forma analítica nem os unifica à maneira do pensamento sintético. Rigorosamente falando, no horizonte de inteligibilidade de seus fragmentos, o corpo ou qualquer outro elemento cósmico não existe “em si”, pois tudo está em relação com tudo; portanto, não há a ideia de um “eu” (que se concebe como um si mesmo) que questiona o universo. Em Heráclito, a tecedura dos lugares “nasce” rasgando a pele dos seres, das coisas e dos absolutos, ao contrário da certeza de um eu cauterizado que não se coloca ao abrigo das indeterminações, como se vê em Kierkegaard: “Morte e inferno, posso abstrair de tudo, mas não de mim mesmo; não posso me esquecer de mim nem quando estou dormindo” (FARARGO, 2006, p. 36).

Já em Heráclito, os vocábulos têm malhas muito abertas, o sentido de cada palavra liga-se ao seu contrassentido, a afirmação traz em si uma contradição. Dessa perspectiva, as palavras são adequadas e inadequadas às coisas, e o *logos* exprime a harmonia e a oposição dos contrários na unidade-multiplicidade que se conjuga vivamente e também mortalmente no devir-tempo que nunca deságua num nivelamento.

Portanto, não se encaixa nessa dialética a concepção de verdade que estabelece como pressuposto a conformidade entre o pensamento e as coisas, o pensamento e ele mesmo ou, ainda, o alinhamento entre o dizer, o fazer e o ser. Após Heráclito e a sua poeticidade pensante, afirma Kostas Axelos, a filosofia será metafísica, passando a

separar o inteligível do sensível, o corporal do psíquico e do espiritual.

Em *Le jeu du monde*, Axelos recolhe, em muitos de seus aforismos, o “jogo” heraclítico da unidade-multiplicidade para construir uma espécie de lógica capaz de colocar em suspeição a totalidade (que não é total) e o fragmentário (que não é fragmento), bem aí onde o “ser” se furta sem que o nada se torne ponto de apoio. É a partir da leitura de sua obra *Heráclito e a filosofia* que se evidencia ainda mais o caráter não paradoxal de muitas expressões e aforismos utilizados frequentemente por Axelos, tais como “acordo discordante”; “adversários aliados”; “vida e pensamento: cada um perpetua e mata o outro”; e tantos outros aforismos que só se tornam paradoxais quando apreendidos de uma visada, *a posteriori*, comprometida com a lógica formal e não do ponto de vista da dialética heraclítica que constitui uma “totalidade” aberta, nem unitária nem dual, e sim um espaço de jogo do “duplo-único” na vida-morte do ser-nada.

Essa forma de jogo sublinhada por Axelos, que “não faz dois sem propriamente fazer um”, impede o pensador de naufragar nas dimensões isoladas do jogo “no” mundo e de seu espaço público, como se vê no “logicismo, teologismo, cosmologismo, psicologismo, sociologismo, esteticismo” (AXELOS, 1983, p. 36).

Ainda que os pensamentos frequentemente sucumbam à tirania do “Um”, não há nem abertura nem fechamento absolutos, afirma Axelos, o que equivale a dizer que nenhuma “força elementar, grande potência” ou sistema unitário, binário, trinário ou quaternário jogue sozinho (com ou sem tarifas promocionais).

No entanto, o que diferencia Axelos de outros pensadores, reunidos em escolas e sistemas de pensamento como o marxista, o psicanalítico, o fenomenológico, o existencialista, é que ele não utiliza apenas a abordagem do duplo-único, mas utiliza-se também das relações dos vários planos já consolidados, sem tentar estabelecer uma teoria de conjunto. Assim, o uno-múltiplo vale-se do “um” (uni-

dade, identidade, indivisibilidade, tautologia, uroboros...), do “dois” (dualidade, duplicidade, dobramento, binaridade, alteridade, oposição, contradição...), do “três” (trindade, triangulação, dialética ternária, tridimensionalidade...), do “quatro” (quaternário, quadrado, quadriculação...), do “múltiplo” (pluralidade, diversidade, variedade, fragmentário, partes, perspectivas...), e dos diversos movimentos retilíneos, pendulares, espiralados, circulares, sempre jogando com ou sem fundo da errância.

Se o pensamento planetário, em seu mais alto ponto, é poético e pensante, “sistematicamente” aberto e fragmentário, como salienta Axelos, é graças ao jogo da errância (nem rumo a, nem fuga de). Se a luz que clareia a errância vem de outra errância, é justamente porque ela, assim como o jogo, é sem fundo. Ainda que verdades, princípios e sentidos possam ser destacados da errância, nela, nada é justificado ou negado, pois é por meio dela que as verdades e os erros aparecem e desaparecem nos desdobramentos do jogo. Portanto, o movimento da errância (com sua “ironia e humor”) não pode ser tomado como outro tipo de verdade, assim como o erro e a mentira não correspondem ao desvelamento da errância. Daí o risco de se interrogar a verdade errante da mentira, da dissimulação, da má-fé, da falsa consciência, do inconsciente, pois “nós somos tomados pela rede de caça com a qual nós esperamos capturar o verdadeiro erro” (AXELOS, 1969, p. 126).

Por isso Axelos, em *Le jeu du monde*, ao desenvolver um mapa circular com movimentos centrífugos, centrípetos e giratórios para apresentar a interação das “forças elementares”, das “grandes potências” e das correntes fundamentais de pensamento, nomeia insolitamente essa tábua de esferas concêntricas de “esquema não esquemático e círculo problemáticamente circular do jogo da errância...” (AXELOS, 1969, p. 215). Tudo que se destaca nesse mapa (Deus, homem, natureza, história, *logos*, o ser em devir do mundo) deve ser colocado na perspectiva da dialética heraclitiana, transformado pelas tintas do pensamento de Axelos, que pode ser parcialmente exemplificado na

assertiva que se segue: “ser e nada são e não são idênticos e/ou diferentes. Cada um é a visão e a máscara do outro” (AXELOS, 1969, p. 415).

A dificuldade de se apreender esse tipo de construção de pensamento, em que cada termo é fissurado pelo seu “outro”, ocorre precisamente porque não existe uma concepção de elemento, aspecto ou característica que exista “em si”; em outras palavras, a errância, que coloca tudo em movimento, não é calcada sobre o princípio formal da negação, e sim de “ultrapassagem”. Nesse sentido, o “eu voluntário” ou qualquer outro conceito do sujeito cognoscente que busca organizar o campo do saber não oferece mais um solo firme para as ações mundializantes e desmundializadas. Ainda que o homem e o mundo não sejam mais vistos como espelhos (pois estes não refletem os conflitos) e que a característica do espelho seja atrair as rachaduras e poder ser rachado, como afirma Axelos, as concepções especulares e as circularidades representativas (da presença e da ausência) não deixam de atuar. Esse movimento de ultrapassagem das regras do jogo não implica necessariamente gestos de esquivas, de fugas ou de abolição de seus regramentos. A dissidência estridente e a ruptura são apenas uma forma de jogo “no” mundo e não o “jogo do mundo”.

O pensamento planetário que conserva e suprime só integra na condição de ultrapassar o que recolheu, agregando, assim, os aportes do formalismo lógico, do marxismo, da psicanálise e, simultaneamente, criticando-os veementemente, bem como o objetivismo e o subjetivismo, sem, contudo, aniquilá-los. Sobre o jogo que se encontra mofado há mais de mil anos (Rimbaud), ainda crescem flores, acrescenta Axelos, embora talvez não estejamos prontos para acolhê-las. Essa forma de pensar por saltos, de recolher “os momentos e os lugares” de onde se saltou, exige plasticidade e flexibilidade extremas, pois assim o pensamento pode ser habitado de forma ainda mais intensa por suas ausências e faltas, por seus excessos que “ultrapassam” o pensador. Dessa forma, os “primatas do

visual” não convergem toda “presença” em representação e, ao atravessarem o espelho, necessariamente o quebram, sacudindo a estrutura sintática, lógica e dialética da linguagem do pensamento, abrindo-o ao impensado, magistralmente exposto no aforismo de Axelos: “*Mots et morts nous accompagnent*”².

Essa tentativa de pensar que se desenvolve por lacunas, de modo fragmentário, e que não se dirige às ideias, aos livros, às pessoas ou aos fatos, mas ao pensamento que a solicita (apreendido entre *isso* que não é mais e *isso* que não é ainda), parece ser a aventura de Axelos, que certamente muito tem a contribuir para se pensar as diversas teorias literárias. Ao “ultrapassar” Heidegger e sua ousadia de colocar a história do ser que se consoma como esquecimento do ser (vulgarmente compreendido como ideia, energia, substância, sujeito), o filósofo grego evoca a “abertura do mundo”, em que o pensado e o impensado se esclarecem mutuamente e a “consciência morre a sua morte” decorrente da “abertura” advinda de respostas questionantes: “Não simples abertura pela abertura, nem fascinação do vazio, nem culto ao nada [...] No momento nós só somos pelo buraco da abertura; aprenderemos nós a suprimir as falsas janelas e as falsas vias de saída dos *ismos* exaustos?” (AXELOS, 1970, p. 187).

Dessa forma, o pensamento errante é jogado por *mots-morts* (palavras-mortes), sem paraíso perdido, escatologia nem redenção, sem enigmas que se valem do curto-circuito do pensamento ou de respostas que ostentam outro conteúdo em relação à questão (ou mesmo respostas que sequer são desejadas), sem ser “superficial por profundidade” (hermenêutica). Ainda assim, com e apesar de todos esses jogos, a metafísica, tanto na visão de Jacques Derrida quanto na de Kostas Axelos, ainda governa lá onde se pensa ultrapassá-la, embora já estejamos “um pouco fora dela”. O pensamento por vir se instalou, mas Deus, homem e natureza são destinados a perdurar na tradição (transmissão e esquecimento de origens), na exemplaridade de um fim que não termina de finalizar-se.

² “Palavras e mortes nos acompanham”. Perde-se, na tradução, o jogo de concreção de linguagem no sentido da proximidade icônica dos vocábulos *mots* (palavras) e *morts* (mortes), que muito se assemelham, no francês, em sua imagem gráfica, sugerindo também uma reciprocidade semântica.

A errância do pensamento poético de Rimbaud (“mestre em fantasmagorias”), em sua deambulação contínua e refletida sobre os “desregramentos de todos os sentidos”, é frequentemente evocado por Kostas Axelos como não antropológico nem psicológico, nem literário nem estético, embora vincado no curso do mundo, “um poeta de seu tempo, mas seu tempo ainda não veio” (AXELOS, 1970, p. 170).

Axelos nos incita não apenas à superação da metafísica, à suplantação do fundamento e do sentido, mas também a considerar como uma das grandes linhas de força do mundo planetário aquilo que é mais intolerável do que o disfarce, o fingimento e a trapaça no jogo, qual seja, quebrar as suas regras. Mas que força é essa capaz de promover o desmonte do jogo (jogando um “outro” jogo)? O niilismo, já entrevisto por Rimbaud, Dostoïevski e Nietzsche, que colocou em marcha a suspeita interpretativa sobre a “verdadeira” via que nos abandonou “sem jamais ter existido”.

Para Axelos, a ideologia lançou-se sobre os textos desses autores como hienas sobre cadáveres, pretendendo ser porta-voz da imensa profundidade que comporta a manifestação do nada sobre o qual se “fundam” todas as coisas. Ao se colocar o “tudo ou nada” como palavra de ordem totalitária e ingênua, abstratamente manuseada, faz-se do niilismo mais um dos berços do totalitarismo (esquecendo que ele é também o túmulo de muitos regimes de codificação rígida), desconsiderando-se que “o niilismo só existe em relação ao que ele niiliza”³.

Sob a perspectiva de Kostas Axelos, o niilismo adquire novos equacionamentos, deixando de ser um simples desconector de realidades, um estado pessimista ou patológico de desvalorização de todos os valores para matizar-se, ainda que ambigualmente, na nadificação de todo sentido suprasensível (metafísico, idealista, transcendental ou espiritual). Operado pela “vontade de potência” nietzscheana, em nome dos “valores superiores” (a afirmação, ao invés da negação reativa e parasitária), o niilismo “ativo” pode

³ Cf AXELOS, 1969, p. 403. Gorgias, ainda que não tenha apresentado um pensamento rigorosamente niilista, legou aos contemporâneos de Platão alguns aforismos bem desconcertantes para a sua época: “Nada não é, mesmo se ele é, ele é incompreensível para o homem; [...] e mesmo se ele é compreensível, ele é portanto incomunicável e inexplicável a nós próximos” (AXELOS, 1969, p. 404-405). Em *Crítica da razão pura*, de maneira estritamente formal, Kant elabora um esquema de definições sobre o nada: “1) O nada é um ‘conceito vazio sem objeto’ que não se refere à experiência; 2) O nada é um ‘objeto vazio de um conceito’, ele manifesta a falta de um objeto, como a sombra, o frio; 3) O nada é uma ‘intuição vazia sem objeto’, como, por exemplo, o espaço puro e o tempo puro, que são *qualquer coisa*, de formas, mas não de objetos; 4) O nada é um ‘objeto vazio sem conceito’, o objeto de um conceito que se contradiz, ele mesmo não é nada porque o conceito não é nada... ele contradiz a possibilidade” (AXELOS, 1969, p. 407).

afirmar a “vontade de nada” sobre o “nada de vontade” (o não querer, o tédio vital, o extinguir-se passivamente), ainda que essas duas instâncias possam se combinar em uma insólita coextensividade.

Inúmeras são as passagens na escritura de Clarice Lispector que aludem, de forma bastante crítica, a esse niilismo passivo que faz do sofrimento medida de vida, arrastando-a como se fossem chinelos e vivendo-se “do que se desiste”. Ou, de maneira ainda mais enfática, o conhecido romance de Herman Melville intitulado *Bartleby, o escrivão*⁴.

Nessa obra de Melville, o protagonista é mais uma fórmula niilista à queima-roupa, que paga somente os juros de sua dívida com o “sentido”, do que um personagem que coloca suas peças no tabuleiro da subjetividade e nos convida a jogar. O fragmento de fala de Bartleby (“Eu preferiria não”), cuja potenciação final parece entrar em colisão como o movimento da linguagem, deixa em suspenso não o objeto do desejo, mas o próprio desejo (que aparece apenas em negativo, quando solicitado pelo “outro”). O que Bartleby “prefere não fazer” é uma fórmula em sua função-limite de indiscernibilidade, portanto, tal “preferir” não é nem uma aceitação nem uma recusa, interpretada por Deleuze como “Eu preferiria *nada* a algo” (grifo meu).

Diferentemente do verso de Hölderlin, que lacra a urna do ser beneficiando o deslizamento do desejo (“Não somos nada: tudo é o que procuramos”), a fórmula de Bartleby constitui mais uma nulificação do sujeito do que uma “negação” de referências, coisas e ações. Quando o copista para de “copiar”, não mais reproduzindo os códigos elementares de sociabilidade e de linguagem, ele se transforma “no homem sem referências, sem poses, sem propriedades, sem qualidades: é liso demais para que nele se possa pendurar uma particularidade qualquer” (DELEUZE, 1997, p. 86).

Ora, Bartleby, como sujeito, não existe mais ou ainda não; sua fala, reduzida a uma fórmula, só emerge em decorrência do “outro” que o indaga. Em suma, ela não abriga

⁴ É bem conhecido o personagem desse romance, o copista Bartleby, que trabalha no escritório de um advogado e, sem que se saiba o motivo, começa a responder às solicitações de seu chefe com a enigmática frase: *I would prefer not to* (“Eu preferiria não”). Na repetição insistente dessa fórmula devastadora, em diferentes contextos, inclusive quando é demitido, evidencia-se a “insanidade” de Bartleby e o “vazio” de seus enunciados. A esse respeito, confira o belo ensaio de Gilles Deleuze, em *Crítica e clínica*: “Bartleby, ou a fórmula”.

o “ser”, seus atributos e qualidades, o que nos remete, guardando as devidas diferenças, ao “predicado incorpóreo do sujeito da proposição” dos estoicos, que se serve de um esquema triunitário (sujeito-verbo-complemento) em que o predicado não diz respeito a uma atribuição, mas insere-se como relação e acontecimento, estabelecendo-se como “verbo” (“não a árvore ‘é’ verde, mas ‘a árvore verdeja...’ [...] eles substituíam o verbo ser por ‘resultar’, e a essência pela maneira”) (DELEUZE, 1991, p. 84).

No entanto, a fórmula niilizada de Bartleby cria uma outra lógica do acontecimento, ainda mais incisiva do que a estoica, no sentido de secundar o estatuto equívoco do “ser”, pois a instância de enunciação, aquela que diz Eu (preferiria não), parece viver a vida e a morte do sujeito: a vida na força de sua recusa das relações sociais militarizadas; a morte no sentido de recuo em relação ao seu próprio desejo e à sua particularidade, propiciando a erosão de si (o “eu” que sustenta a fórmula passa a ser inerente ao “outro”, extensivo às suas demandas).

Difícil dizer se a fórmula niilista de Bartleby é inteiramente passiva, como pode parecer à primeira vista, pois ela quebra as regras do jogo, possibilitando apenas um resíduo de comunicabilidade em traços que se atualizam mediante a fala daquele que o interroga, ao mesmo tempo em que reduplica as incertezas, ativa os tensores ao colocar as pressuposições de verdade (em relação à apropriação do outro) em estado de completa indigência.

“Eu preferiria não” estabelece, portanto, um lugar para o pensamento além dos limites habituais; avessa à dialética resolutive de tipo hegeliana, essa fórmula denuncia a inexistência das “peças faltantes” de um quebra-cabeça (montado como o suposto saber sobre o “outro”) e evidencia ainda mais a extenuação do *logos* entendido como o tecido homogêneo do logicismo formal. Nada menos certo, porém, que, não se vestindo de nenhum caráter oficial e categórico, a fórmula de Melville possa se enquadrar no que Nietzsche chamou de niilismo reativo.

Para Nietzsche, o riso afirma a vida; a dança, o devir; o jogo, o acaso, enquanto o niilismo, muitas vezes, diz respeito à maneira pela qual a vida é acusada, julgada, condenada e mutilada, sobretudo por certos sistemas religiosos, como o cristianismo. A destruição ativa que ele defende, por meio de um excedente de vida afirmativo (que não se confunde com a função do ser, com a veracidade do verdadeiro ou a positividade do real), propicia a transmutação de todos os valores, a “transvaloração”, que, segundo Deleuze, não é simplesmente uma transformação de valores, “mas uma mudança no elemento do qual deriva o valor dos valores. A apreciação no lugar da depreciação, a afirmação como vontade de poder, a vontade como vontade afirmativa” (DELEUZE, 1976, p. 143)⁵.

Para Axelos, o niilismo vem de uma longínqua sobrevivência (não da maneira como o conhecemos hoje, “produtivo e fatigado”, advindo do idealismo e do romantismo alemão dos séculos XVIII e XIX), que faz parte da história humana, presente em algumas formas de hinduísmo, budismo, taoísmo, bem como no idealismo grego, no judaísmo e no cristianismo, ainda que os modos de niilismo de feição oriental sejam desirmanados de certos processos autoimunizantes vinculados no ocidente e que atuam segundo outras forças.

Os processos niilistas, como esgotamento do sentido, movimento de deriva em relação às questões do “por que...?”, da metafísica e da religião, fazem da falta e das máscaras um dos desdobramentos de seus horizontes que podem ressoar no interior das casas vazias (com “ninguém e alguém dentro”). No entanto, o *nihil* (que não significa o não-ser, e sim um valor de “nada”) continua ainda para ser experienciado não na forma especulativa, à maneira de Leibniz (“Por que existe sobretudo qualquer coisa que nada?”), tampouco segundo as diretrizes de implicação heideggeriana (“O nada não ‘é’ mas também não é nada”) ou, ainda, da dialética historial de Marx (“Não sofremos apenas dos vivos. Sofremos também dos mortos”), ao que se poderia acrescentar o impasse da especulação feno-

⁵ Em outra passagem de *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze escreve: “Afirmar não é tomar a cargo, assumir o que é, mas liberar, descarregar aquilo que vive. Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas criar valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa” (DELEUZE, 1976, p. 154).

menológica de Sartre (“Uma escolha que fosse escolha a partir de nada ou contra nada seria escolha de nada e se nadificaria como escolha”).

Diferentemente da negação rasteira que busca entremear-se ao inexistente ou fundar o Nada, o niilismo, ao desmembrar o ser e o nada, ao desmistificar um dos termos (vida ou morte) em nome do outro, incapaz de jogar com a vida-morte, acaba por niilizar a si mesmo, como a fome que se alimenta da fome, aquela que tem dentes para sua própria carne (de maneira sempre parcial, inacabada). Nesse sentido, Axelos se afasta de Heráclito, cuja dialética de negatividade imanente, como foi visto, resolutamente não deixa espaço para o niilismo ao desmobilizar qualquer possibilidade de negação externa ou de um recuo nadificador em relação ao dado, como tão bem salientou Sartre em *O ser e o nada*.

O “jogo do mundo” no espaço público (que não é uma metáfora, um significado empírico ou ontológico) “ultrapassa” o niilismo infirmando-o produtivamente no ser-nada, atravessando-o com a palavra pensante e poética. “Mesmo no deserto, falar é preferível a pregar”. (AXELOS, *Le jeu du monde*, p. 111)

No entanto, trata-se de palavras que não expressam o vivido, mas o fazem falar, e somente por elas certa visibilidade é possível. Ainda que o poético passe como um meteoro transfigurando tudo, nada nos impede de batizá-lo, mesmo que a palavra (ou a escrita) se construa contra a linguagem, como diria Marguerite Duras. É dessa perspectiva que Axelos nomeia a poeticidade do mundo como um dos produtos mais nobres da história, sem deixar de reconhecer que a arte é atraída por sua autodestruição e pelos gestos do silêncio. Tanto a poesia quanto a arte, para ele, situam-se no “rasgamento e no abismo”, ao mesmo tempo em que atingem o vazio, o nada. Por certo que a arte também tem seus efeitos de representação e criação, de reflexão e julgamento, de prazer e gozo. Indubitável que a poesia, desde Homero, tem participado do jogo “no” mundo como presença e ausência do divino e do sagrado,

e que somente em raros momentos chegou a construir o espaço do poema que, sob o olhar de Paul Celan, faz-se de limiar em limiar e na passagem de um limiar a outro.

No espaço público onde se desdobra o “jogo do mundo”, a linguagem tende a autonomizar-se em relação ao homem e ao mundo, a “diferença” se lança a fazer problema, o “para-além” inclui o que se ultrapassa (transcendendo e implicando), a “poeticidade” (e não as formalizações estéticas) se desdobra ao jogar multiplamente as aberturas, e a “errância”, sem fazer pacto com o vazio da definição, surge em retirada.

“Ainda assim, malgrado e com o niilismo, o jogo continua” (AXELOS, 1991, p. 164). Mas quem o joga? O homem? As “forças elementares”, as “grandes potências” e as diversas teorias literárias (ou não)? Ou o jogo é sem “jogador” e recusa toda nomenclatura, modelo ou esquema intramundano? Como o homem se apoia sobre o acidente do corpo ou sobre a “errância” que nunca está assegurada na insuficiência daquilo que morre? As interpretações (metamorfoses) sustentam o lado do “jogo” com que se cortam? Pensar é jogar os dados? O homem espera no e sobre o fundo de esquecimento? Como retirar as apostas ou haurir na memória a tecelagem que reconstitui o avesso de Eros e que parece ressoar, aqui e ali, tal como a sentença decisiva da *Divina comédia*: “deixai toda a esperança, ó vós que entráis” (ALIGHIERI, 1998, p. 3)?

O jogo é “injogável”, contudo, isso joga, sem a medida da representação e fora do domínio e alcance de sua perda, sem atribuir sentido ao que não o tem ou sem fazer do absurdo as bordas do negativo que confere peso às margens.

Importa notar que “o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multidimensional e aberto” amplifica-se entre coisas e nomes, como se o agora também fosse esquecimento e as matérias dúcteis da memória (máquina registradora e amante da errância) nos implicassem e nos escondessem de maneira desigual

em seu declive rumo aos territórios de escrita e aos outros modos de pensabilidade.

Referências

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: 34, 1998.

AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1962.

_____. *Vers la pensée planétaire*. 2. ed. Paris: Les Éditions de Minuit, 1970.

_____. *Le jeu du monde*. 6. ed. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

_____. *Métamorphoses*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

_____. *Introdução ao pensamento futuro*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Horizontes do mundo*. Tradução de Lúcia Maria Pondé Vassalo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

CELAN, Paul. *Los poemas póstumos*. Madrid: Trotta, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Campinas, 1991.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 1997.

_____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

FARARGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

GUIMARÃES, Rodrigo. Espaço e lugar: relações impossíveis com a possibilidade de nomear. *Aletria: revista de Estudos de Literatura*, Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, v. 6, n. 15, p. 245-252, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*. São Paulo: Abril S.A., 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 16. ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de J. Rodrigues de Meringe. Rio de Janeiro: Ediouro, 1987.

KIERKGAARD, Soren. *Either/or*. New Jersey: Princeton University, 1987.

LEIBNIZ. *The philosophy of Leibniz*. England: Routledge, 1997.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: do Autor, 1964.

_____. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão*; uma história de Wall Street. Tradução de Luis de Lima. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

PARAISO, André Correa. *Marguerite Duras e os possíveis da escritura*. São Paulo: Unesp, 2001.

RIMBAUD, Arthur. *Uma temporada no inferno e iluminações*. 4. ed. Tradução de Lêdo Ivo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*.